ERKENNTNIS UND BEKENNTNIS

HEFT 4

HEINRICH WEINSTOCK

# REALER HUMANISMUS

DIE WIEDERKEHR DES TRAGISCHEN

PLATON UND MARX
ODER
HUMANISMUS UND SOZIALISMUS

ZWEI VORTRÄGE



SPRINGER FACHMEDIEN WIESBADEN GMBH

ISBN 978-3-663-00968-9 ISBN 978-3-663-02881-9 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-663-02881-9


Ursprünglich erschienen bei Westdeutscher Verlag Koln und Opladen 1949
Einbandentwurf A. Reuter

## DIE WIEDERKEHR DES TRAGISCHEN

Als den Schusterssohn aus Stendal in der Öde des märkischen Sandes die Griechenvision überkam, begann das wunderlichste Abenteuer des deutschen Geistes in der Neuzeit. Denn diese Fahrt in die Ferne der griechischen Antike ist aus dem heimischen Nordmeer nie herausgekommen. Ihre Nadel blieb magnetisch auf den deutschen Pol gerichtet; Helenas Bild, das dem Abenteuer vorschwebte, war Wunsch und Traum, und was Faust heimbrachte, waren Reichtümer der eigenen Tiefe, aber nicht der griechische Schatz. So ist, um das leuchtendste Beispiel zu nennen, Goethes Iphigenie, die das Land der Griechen mit der Seele sucht, die reinste Selbstdarstellung der modernen Seele in ihrer ganzen Innigkeit, die, in Christus entsprungen, aber ihren christlichen Ursprung vergessen hat. Aller Preis des fernen und anderen Seins dient den Griechenverehrern, unbewußt natürlich, zur höheren Ehre des eigenen; freilich nicht als billige Bestätigung des Gemeinen, das man ist, sondern zur Beglaubigung des Edlen, das man werden will, weil man es sein soll.
Wir wollen uns keiner ungeschichtlichen Undankbarkeit schuldig machen. Indes, die Verehrung für die Großen dieses Abenteuers, die uns Deutschen und der Menschheit noch so viel zu sagen haben, daß des Lernens kein Ende ist, darf uns nicht blind machen für die Tatsache, daß das echte Griechenbild nicht heimgebracht wurde; gar nicht heimgebracht werden konnte von einer Zeit, die aus dem Vertrauen auf die Selbstherrlichkeit des Menschen lebte. Der Schwärmerglaube an das kommende Reich der Vernunft richtete zwischen dieser Welt und dem wirklichen Hellas eine Nebelwand auf, die kein noch so scharfes Auge durchdringen konnte. Das unbefangenste, das große Auge des Türmers, ahnte wohl, was wirklich hinter der Wand war, aber Goethe verschloß sich davor, weil er einen Anblick scheute, der ihm die schwer errungene Harmonie zerstören müßte. Und so war ihm die Insel der Phäaken das ganze Hellas.

Ein weißer Glanz ruht über Land und Meer,
Und duftend schwebt der Äther ohne Wolken.

Aber was wirklich hinter der Wand vorging, war nicht das selige Dasein des Mädchens Nausikaa, sondern die Unseligkeit des Oidipus, die Selbstzerstörung des Aias und Antigones vorzeitiges Ende; war nicht das schöne Leben, sondern der sinnlose Tod.

Zu verdeutlichen, was damit gemeint sei, bietet sich ein Vorgang aus der Frühzeit des humanistischen Abenteuers an. In seiner Streitschrift von 1769 „Wie die Alten den Tod gebildet" will Lessing beweisen, daß die Griechen mit dem Tode, diesem „Bruder des Schlafes", als einem „sanften Genius" vertraut gewesen seien. Dieses humane Bild des Todes sei dann durch die christliche Religion verdrängt worden. Da sie dem Menschen offenbarte, daß nicht nur ein gewaltsamer, sondern auch der natürliche Tod Frucht und Sold der Sünde sei, habe sie erst den Tod zu einem Schreckbilde gemacht. Das sei nun durch die neue Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft auszulöschen und zwar mit Hilfe der Griechen.

In dem Gespräch sodann, das Lessings Schrift entzündete, spitzte Herder den Gegensatz in das Wort zu: der griechische Tod sei gar „kein eigentlicher Tod", sondern „ein lieber Genius des Lebens". Die aufatmende Freude, mit der der christliche Theologe den humanisierten Tod aufnimmt, zeigt deutlicher als irgend etwas anderes nicht bloß die Entchristlichung der Zeit, sondern ihre völlige Entheiligung; in ihrer totalen Blindheit nämlich für die härteste Wirklichkeit des Menschen, das Umsonst und Vorbei, womit der eigentliche Tod über jedes Leben das vernichtende Urteil spricht.

Wie sollte aber auch die Zeit des Harmonieglaubens sich anders gegenüber dem Ärgernis des Todes verhalten, als daß sie ihn verharmloste? So hielt sie es ja mit allem, was die Vernunft nicht bejahen konnte und wovon der Tod nur das letzte Nein ist: mit Leid und Schuld und Not, mit Gebrechen und Verbrechen. Nach dem Evangelium der Humanität war das alles durch reine Menschlichkeit zu sühnen.

Hegel sodann, dessen gewaltiger Geist die Gedankenarbeit der Vorgänger vollendet, begriff das Geheimnis des verborgenen Gottes, den die Philophie schon durch Leibniz vor das Gericht der Vernunft geladen hatte, in die Formel, daß das Negative in der Geschichte das eigentlich Affirmative sei. Leid und Tod und Schuld — all dies ist Teil nur von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Den dialektischen Prozeß dieses Umschaffens aber führt, im Auftrage des Weltgeistes, das Bewußtsein des endlichen Geistes, auf den also der absolute zu seiner Verwirklichung

angewiesen ist. Und die Tragödie nimmt Hegel nur deswegen so ernst und schätzt sie eben darum so hoch, weil in ihr der Prozeß in seinen Wendepunkten begriffen wird.

So tiefsinnig das ist, so ist es doch der Tiefsinn der menschlichen Vernunft, die sich das Verborgene offenbar gemacht hat und das Ungereimteste zu guterletzt sich reimen läßt. Aus dem Glauben an das transzendentale Vermögen der Vernunft, die Kraft also des Menschen zur Stiftung einer Harmonie, in der das Getrennte sich wiederfindet, kein Widerspruch mehr quält und alles Dunkel sich aufklärt, erleben die deutschen Neuhumanisten und Idealisten Hellas als das goldene Weltalter der Humanität. Und dieses naive Glück mit Wissen und Willen in das kommende Reich der Vernunft wieder herzustellen, finden sie, die zum Bewußtsein der Freiheit Fortgeschrittenen, sich berufen.

Aber was sollte man dann mit dem riesigen Schatten anfangen, der da so drohend mitten durch die apollinische Landschaft fiel, daß kein Griechenschwärmer ihn übersehen konnte: der Tragödie? Von der einer der gläubigsten, der freilich in die maßgebenden Zirkel nicht eingelassene Hölderlin fand, daß in ihr „Gott in der Gestalt des Todes gegenwärtig sei", und daß sie es mit „der exzentrischen Sphäre der Toten" zu tun haben.

Da beginnt nun ein vielfältiges Umdeuten und Wegdeuten des Todes, also des Tragischen in der Tragödie, auf das wir uns aber, so lehrreich es wäre, nicht einlassen können, nachdem wir Hegels tiefsinnige, aber ungriechische, also untragische, weil harmonisierende Ausdeutung schon gestreift haben[1]. Es genügt, an die Haltung der Maßgebenden zu erinnern, der W. von Humboldt die Parole gab: „Die Kultur der Griechen war bloß ästhetisch und davon, glaube ich, muß man ausgehen, um dieses Phänomen zu erklären." Zu welcher Behandlung der Tragödie ein solches Programm führen mußte, verrät am offensten Goethe, der, zu redlich, um wegzudisputieren oder umzufälschen, die „unerträglichen Gegenstände" und „unleidlichen Begebenheiten" der griechischen Bühne einfach auf sich beruhen läßt, um an der Kunst, die hier am Werke ist, seine reine Freude zu haben. Schiller seinerseits, der Anwalt der modernen Tragik, darf noch einen Schritt weiter gehen und mit seiner Schaubühne als der moralischen Anstalt sich sogar erhaben fühlen über die griechischen Anfänge, weil „die Tragödie mehr auf dem Sittlichen beruht".

Sollte Goethes Absehen vom Gehalt der griechischen Tragödie und Schil-

[1] Der Interessierte sei verwiesen auf die als Erstlingsleistung außerordentliche Arbeit von Hans Schrader „Hölderlins Deutung des Oedipus und der Antigone", Bonn 1933.

lers Herabsehen auf ihn aber recht haben, so wäre damit das Todesurteil über diese griechischste Leistung der Griechen gesprochen. Denn was hätte uns eine Tragödie noch zu sagen, deren Tragik uns nichts mehr angeht? Indes, die Mächtigkeit, mit der, nach zweieinhalb Jahrtausenden, die „unleidlichen Begebenheiten" beispielsweise des Königs Oidipus heute noch die Herzen erschüttern, obwohl sie zudem noch unlösbar verkettet sind mit Dingen, die dem modernen Verstande nichts mehr bedeuten, wie etwa im Orakel und der Befleckung — die wirkliche und lebendige Mächtigkeit gerade des Tragischen in der Tragödie verbietet uns schlechtweg, uns zufrieden zu geben mit dem rein ästhetischen Genuß der Tragödie und — weil die Tragödie Mitte und Höhe der griechischen Welt, ihre reifste Selbstdarstellung ist — des Griechentums überhaupt.

Und doch hat die verhängnisvolle Parole Humboldts über den Neuhumanismus hinaus bis in unsere Gegenwart gegolten. Zwar sahen die Mythologen von Jena und Heidelberg, da sie dem Olymp den Rücken gekehrt und sich nach Eleusis gewandt hatten, daß die Tragödie es mit der Nacht und der Erde, „der Gebärmutter des Todes" (Otfried Müller), zu tun habe, aber im tragischen Spiel „verschönte sich der Mensch die grause Larve... doch unenträtselt blieb die ewige Nacht" (Novalis). Auch vor dem tiefen Blick der Romantik vermag die Tragödie mithin nur als ästhetisches Phänomen zu bestehen. Ihr religiöser Sinn jedoch bleibt von Grund aus fraglich, da der tragische Mythos die Frage nach dem Tode zwar stelle, aber nicht beantworte, da er den Tod verkläre, aber nicht überwinde. Vernimmt sodann die „katholisierende und indianisierende" (Goethe) Partei der vielstimmigen Bewegung die Antwort auf die tragische Frage in der Liebestat des Gottessohnes als der Erlösung „aus der Griechen Höllenbanden" (Görres), so wird damit die Tragödie doch in den fragwürdigen Rang der Vorläufigkeit verwiesen, und es überrascht nicht, wenn der späteste und nun antichristliche Romantiker, da er die Geburt der Tragödie aufzudecken, also die Tragödie wieder griechisch zu lesen versucht, das letzte Wort über das rätselvoll-wunderbare Gebilde von neuem der Ästhetik gibt, diese aber nun absolut setzt und also aus der Not der früheren religiösen Ästhetik die Tugend seiner ästhetischen Religion macht. „Nur als ästhetisches Phänomen erscheint das Dasein der Welt gerechtfertigt."

Auch sein Baseler Kollege und Freund, der angesichts der Dekadenz seiner Zeit die Geschichte der Polis als eine Tragödie der Macht begriff,

und der in „dem großen, alles griechische Denken, Schauen und Fühlen umflutenden Mythus den geistigen Okeanos dieser Welt“ schaute, hat mit diesen beiden Einsichten, die ihn bis auf den tragischen Grund des Griechentums hätten führen müssen, dann doch nicht entschlossen ernst gemacht. Und so enttäuscht der Abschnitt in Burckhardts Griechischer Kulturgeschichte, der die Tragödie behandelt, den vom tragischen Rätsel beunruhigten Leser als eine bloße Sammlung interessanter Daten, durchsetzt mit rein ästhetischen Beobachtungen. Das Tragische selbst ist kaum und dann nie entschieden in die Frage gestellt.

Was Wunder, daß, bei solcher Verblendung der Großen, die zünftige Wissenschaft im neunzehnten Jahrhundert, mit seltenen Ausnahmen, das Tragische gar nicht mehr in den Blick nimmt, sondern sich mit dem Aufspüren formaler Nichtigkeiten und der Feststellung historischer Abhängigkeiten begnügt oder gar mit psychologischen und moralischen Zurechtweisungen das Ungeheure auf die platte Ebene der eigenen Schicksallosigkeit bringt.

Und doch hat das neunzehnte Jahrhundert zwei Geister, denen die Nebelwand die griechische Wirklichkeit nicht verdecken konnte, weil sie die Selbstbeweihräucherung der Vernunft nicht mitmachten, die den Nebel ja hatte aufdampfen lassen. Der eine ist Kierkegaard, der in seiner Schrift „Der Reflex des Antik-Tragischen in dem Modern-Tragischen“ bemerkt: „Die landläufige Bewunderung der griechischen Tragödie ist ja nur zu oft bloße Nachrede. Denn das ist klar: für das eigentliche griechische Leid hat unsere Zeit so wenig Sympathie wie nur möglich.“ Und er faßt das ganze Problem in das unerhörte Wort zusammen: „Wie schrecklich ist es, in die Hand des lebendigen Gottes zu fallen: das ist der kurze Inhalt der griechischen Tragödie.“ Sagt uns hier die Sprache schon, was die Augen für das wirkliche griechische Menschenbild geöffnet hat, nämlich die Wiedererinnerung der ursprünglichen christlichen Lehre von der Wirklichkeit des Menschen, so ist die Unbefangenheit des anderen, der gegen den Zeitgeist den Griechen ins Herz schaute, ist Hölderlins Griechenverständnis ohne solche starke Hilfe nur aus der prophetischen Helle seines Geistes zu verstehen. Indem er nämlich, ungeblendet von allem Glanz der Zeit, deren schicksallose Blindheit durchschaute, sah er die schreckliche Verblendung voraus, in die alles einmal ausarten mußte. Vor der „unlauteren Idolatrie“, der gottlosen Hybris des autonomen Menschen gingen ihm die Augen auf für den wirklichen Menschen der

Tragödie; den Menschen, der tragisch lebt, weil er angesichts der Götter lebt.

Daß wir kleinen Geister unsererseits aber nach hundert Jahren Hölderlins dunkle Offenbarungen zu verstehen beginnen, dieses ergreifende Ringen eines unsagbar Unerhörten, sich verständlich zu machen — das verdanken wir nicht eigener Kraft, sondern den Stürmen der Geschichte, die vor uns die alte Nebelwand der Selbsttäuschungen weggefegt und damit die Sicht auf die Wirklichkeit des Menschen freigegeben haben. Die harte Gnade, die eine schicksallose Welt die Macht des Schicksals neu erfahren ließ und wieder einmal durch Leiden lernen lassen will, verpflichtet uns aber auch zu einer neuen Anstrengung um das griechische Vermächtnis, wie die um das christliche ja schon begonnen hat. Sollte es nicht an der Zeit sein, das Versäumnis des neunzehnten Jahrhunderts gut zu machen und auf die Wiederentdeckung des tragischen Menschen auszufahren?

Ein derartiges Unternehmen müßte aber unerschrocken und geradezu einen solchen Ort an der tragischen Küste ansteuern, der besonders „unleidlich" erscheint, weil hier der „eigentliche Tod" haust. Und da zieht uns mit unwiderstehlicher Macht der König Oidipus des Sophokles an, weil seine Gegenstände für den modernen Geist wohl die allerunerträglichsten sind. Denn was hat es mit diesem Oidipus auf sich? Schon über den noch nicht Geborenen ergeht die Drohung des Orakels, daß er seinen eigenen Vater töten und mit seiner eigenen Mutter in widerlicher Blutschande Kinder zeugen werde. Die Eltern ringen sich den Entschluß ab, das Kind auszusetzen. Aber gerade dadurch, daß sie das Greuliche unmöglich machen wollen, schaffen sie ihm seine Möglichkeit. Denn aus Mitleid (das wiederum gerade nur Leid bewirkt) rettet der mit der Aussetzung Beauftragte das Kind. Es wird vom kinderlosen Königspaar von Korinth an Sohnes Statt aufgezogen, und so beginnt ein Leben, das mit sich selbst nicht Bescheid weiß. Aber das tückische Spiel des Orakels geht noch weiter. Es wiederholt die Drohung, nun an den Betroffenen selbst, als dieser in zufällig gewecktem Zweifel sich an den Gott um Rat wendet. Und auf die Botschaft des Gottes wiederholt der Mensch auch treu den früheren Versuch, die Schuld zu meiden, aber eben dadurch treibt der „untreue" Gott ihn in die Schuld hinein. Oidipus verläßt Korinth und die vermeintlichen Eltern auf immer, um — seinem echten Vater in den Weg und seiner rechten Mutter in die Arme zu laufen. Nachdem er den König von Theben, eben seinen Vater, in gerechter Not-

wehr erschlagen hat, löst er durch seinen tapferen Scharfsinn das Rätsel des Sphinx, befreit damit das Land von seiner Plage und erhält zum Lohn den thebanischen Thron und die Hand der verwitweten Königin, seiner Mutter. Seine weise Tatkraft führt eine Blütezeit für Familie und Volk herauf, bis plötzlich eine Seuche das Land befällt und alles keimende Leben vernichtet.
Und da schlägt der Orakelgott zum dritten Male, jetzt aber vernichtend zu. Auf die fromme Bitte um Rat befiehlt er dem Oidipus, die alte Blutschuld des Königsmordes, die Ursache der Pest, zu sühnen. Gehorsam macht sich dieser mit all seinem Scharfsinn und seiner ganzen Tatkraft an das gottbefohlene Werk, um sein Volk zu retten, tatsächlich aber nur, um sich selbst völlig zu Grunde zu richten, und zwar allein dadurch, daß er sich selbst auf den Grund kommt.

Das Drama beginnt erst mit dem dritten Orakelspruch und führt also, da die Untaten längst geschehen sind, lediglich ihre Aufdeckung vor; aber in dem widersinnigen Verfahren, daß der Untersuchungsrichter selbst der Täter ist und daß er zu diesem selbstmörderischen Amt durch den Gott berufen wurde. Die ganze Wirkung der Tragödie beruht also auf dem Widerspruch zwischen dem, der Oidipus vermeintlich, und dem, der er wirklich ist; einem Widerspruch, der uns unvergeßlich in den zwei Bildern eingeprägt wird, zwischen denen die Handlung verläuft. Zu Beginn das Hochbild eines so scharfsinnigen wie tatkräftigen, frommen, weisen und mächtigen Herrschers, der getragen ist von der Liebe seines Volkes und dem eigenen nur zu berechtigten Selbstbewußtsein: voilà un homme! Am Ende das Jammerbild eines blinden und ohnmächtigen Bettlers, eines vom Gotte geschlagenen und aus dem Lande verstoßenen Frevlers: ecce homo! Aber der Zuschauer im antiken Theater, auf dessen Vertrautheit mit den heiligen Geschichten des Mythos die ganze Anlage des Dramas baut, sieht schon durch jenes Bild der Herrlichkeit die blutbefleckten Züge des Vatermörders und Muttergatten sich durchzeichnen. Und diese unheimliche Zweideutigkeit durchdringt von innen her das ganze Werk bis in jede Szene, ja bis in die einzelnen Einzelheiten und die Fügung der Sätze so, daß dem wissenden Hörer die Worte etwas ganz anderes sagen als das, was der Sprecher meint, und zwar die Wahrheit, die sich also durch den Sprecher ohne dessen Wissen und Willen von selber aussagt.
Die Bedeutung dieser sogenannten tragischen Ironie für unsere Dichtung hat Schiller richtig erkannt. Er hat auch das dramatische Baugesetz erfaßt

und es als „tragische Analysis' treffend bezeichnet. Nimmt man dazu seine Bemerkung im Brief an Goethe vom 2. 10. 1797 über das Orakel, das einen Anteil an dieser Tragödie habe, der schlechterdings durch nichts zu ersetzen sei, so ist es (um den abgegriffenen Wortgebrauch auch einmal mitzumachen) schier tragisch zu sehen, wie der große Mann den Schlüssel zum Geheimnis in der Hand hat, ohne doch aufschließen zu können. Und damit bietet er uns ein Musterbeispiel geradezu für unsere alte Behauptung, die Griechenschwärmer seien für das eigentlich Griechische blind gewesen. Schiller vermochte eben nicht zu sehen, daß die Analysis nicht das kunstvolle Gewebe ist, mit dem die dramatische Muse sich hier einmal drapierte, sondern daß in ihr das Antlitz der Gorgo selber uns versteinernd anblickt; daß das Orakel dem Tragiker nicht eine glückliche Chance bot, sondern daß in ihm der tragische Gott höchsteigen sich vernehmen läßt, der zwar jeweils die Sprache der Zeit spricht, aber keiner Zeit stumm bleibt, die ihn hören will; daß schließlich die tragische Ironie, erzeugt von Orakel und Analysis, nicht Stimmung machen sollte, sondern die Wolke ist, die die Anwesenheit des Gottes anzeigt und seine Herrlichkeit zugleich verbirgt.

Das tragische Drama der Griechen ist nicht Bühnenspiel, sondern Gottesdienst. Wenn Goethe in einer wahren Bemerkung zum Agamemnon des Aischylos, die seine zuvor von uns schon vermutete Witterung für das Ungeheure in der Tragödie bestätigt, „den Triumph aller Poesie im Größten wie im Kleinsten" darin sieht, daß „man durch sie selbst zum Seher, d. h. Gott ähnlich wird", so ist die Tragödie des Sophokles die volle Feier dieses Triumphes. Denn sie stellt die Personen auf der Bühne dem Zuschauer so dar, wie der Mensch sich vor den Göttern darstellt, und der Dichter ist nicht mehr, aber auch wahrlich nicht weniger als der Regisseur Gottes.

Wie aber stellt sich der Mensch vor den Göttern dar? Schuld an der tragischen Ironie, in der die Wirklichkeit des Menschen in unserm Drama vernehmbar wird, ist keine persönliche Eigentümlichkeit, sei es im Guten oder Bösen, dieses Königs Oidipus, sondern allein jene allgemeine Auszeichnung des Menschen, die dieses Lebewesen zu dem einzigartigen macht, das es ist, und derentwegen es sich selbst homo sapiens nennt. Denn wie man auch dieses Sondersein im ganzen Reiche der Natur zu fassen sucht, so stimmen alle ernst zu nehmenden Anthropologien, gleichgültig, wie sie die Tatsache ableiten oder bewerten, doch darin überein, daß sie im Menschen das Wesen begreifen, das als Entschädigung für seine

mangelhaften und nicht durch den Instinkt in Ordnung gehaltenen Sinne jenes Organ erhielt, das die Griechen, die seiner zuerst ganz inne wurden, logos — das meint Wort und Geist zugleich — nannten, und das ihn, den Lebensunfähigen, nötigt und ermächtigt, sich selbst erst lebenstüchtig zu machen. Das sich sorgende Wissen, die Klugheit, von den Lateinern pro - videntia, Voraussicht genannt, ist es sodann, wodurch der Geist diese seine Aufgabe, selbst mit dem Leben fertig zu werden, angeht.

Indes: „Die Kraft ist's gerade, die dich niederstürzt", schleudert der gotterleuchtete Seher dem Könige entgegen, als dieser mit bestem Gewissen sich auf seinen Scharfsinn beruft, der sich in der Lösung des Sphinxrätsels so überzeugend zum allgemeinen Heile bewährt hatte. Der tragische Blitz schlägt also hier keinen morschen Ast oder geilen Schößling ab, sondern fährt mitten in die Krone des Menschentums; in die Krone, mit der die Götter den, der ihnen am nächsten steht, ausgezeichnet haben.

Was sind das dann aber für Götter, die ein so teufliches Spiel mit ihrem Liebling treiben, daß sie ihn gerade durch das verflucht werden lassen, womit sie ihn gesegnet, und wozu sie ihn berufen haben: das Wissen? Aber vielleicht gilt es nur, mit dieser gefährlichen Gabe so lange zu ringen, bis sie dennoch ihren Segen entbindet. Ist der alte, stumme Fels des Schicksals nicht eben notwendig, damit die Woge des Herzens um so schöner emporschäumt? Nun, von menschlicher Herrlichkeit läßt unser Drama nicht das mindeste spüren. Weder ballt der unschuldig Vernichtete in Titanentrotz die Fäuste gen Himmel und stirbt in Schönheit; noch läutert er sich im Schmelzofen der Prüfung; noch auch bewährt er in erhabener Fassung die Unzerstörbarkeit seiner sittlichen Substanz; noch endlich bringt er durch das Opfer seiner Person die Menschheit auf ihrem schweren Anstieg vom Dunkel ins Licht eine Stufe höher. Er nimmt das vom Gotte Verhängte einfach an, nimmt das vernichtend Unbegreifliche auf sich und (um ein Wort Hegels zu gebrauchen, der hier einmal einen ganz tiefen Blick in die tragische Wirklichkeit tut) bekennt sich, indem er leidet, schuldig.

Schuldig freilich nicht etwa im moralischen Sinne persönlicher Verfehlung, sondern so, wie der Sterbliche immer schuldig ist und auch sich schuldig weiß, wenn ihm der Lebendige entgegentritt. Denn nichts anderes hat Oidipus zu erfahren als dies, daß der Gott im Orakel die Wahrheit ist, während er, der Mensch, in der Lüge lebte. Nun hat der schuldlos Verblendete sich mit eigener Hand, die aber vom Gotte geführt wurde, den Star gestochen, und der durch sich selbst Geblendete sieht, was der Hell-

äugige nicht bemerkte: wer er wirklich ist. In all seinem klugen Wissen ein blinder Tor vor dem Allwissen, in all seiner Macht ein Nichts vor der Allmacht. Aber mit dieser schrecklichen Selbsterkenntnis, die er nur durch schreckliche Leiden lernen konnte, ist er aus der Lüge in die Wahrheit gebracht, in der er fortan lebt.

Damit aber hat dies alles sein Bewenden. Denn wenn der Dunkle beschloß, sich vernichtend zu offenbaren, so hat der Vernichtete sich mit dieser „göttlichen Untreue", wie Hölderlin sagt, abzufinden. Jeder Versuch etwa des Menschen, dieser Untreue auf die Spur zu kommen, wäre nur ein Zeugnis dafür, daß der Zorn noch nicht hart genug war, um den Menschen in die Wahrheit, d. h. ins Bewußtsein seiner Nichtigkeit zu versetzen.

Oidipus aber, ins Herz erzitternd, erkennt in der Untreue gerade die Gottheit des Gottes und bekennt sie als der ganz wahrhaftige Mensch, der er nun ist, durch Gottesfurcht; durch jene Angst vor dem Verborgenen, die, im Maße der ihm näher kam, immer würgender ihn faßte, obwohl seine Gattin Iokaste ihm die Angst auszureden sucht.

In dieser Frau — merkwürdigerweise einer Frau — hat Sophokles den Menschen auf die Bühne gebracht, der sich durch keine noch so schönen Täuschungen und Selbsttäuschungen über sein Alleingelassensein in der Welt etwas weißmachen läßt, der aber aus dieser Erfahrung dann doch wieder einen Vernunftschluß zieht, den einzig möglichen Schluß der Vernunft nämlich, auf die Sinnlosigkeit des Ganzen. Dieser Eigensinn aber, der darauf beharrt, das, was als über die Vernunft erfahren ist, doch unter das Gericht der Vernunft zu stellen, will den wirklichen Sinn, die Unbegreiflichkeit des Gottes, nicht wahr haben und lieber sich selbst vernichten, als die vernichtende Wahrheit aushalten. Iokaste hat sich zeitlebens nur auf sich selbst verlassen, alles Ungewisse in den Wind des Zufalls geschlagen und ihre Sache buchstäblich auf nichts gestellt. Weil sie aber des Seins zu spotten sich vermaß, bleibt ihr nun nur der Sprung in den Abgrund des Nichts. So ist sie die Vorläuferin jener Getriebenen und Umhergetriebenen, die nie zu sich und zu sich kommen, weil sie zu nichts kommen, in denen die heutige Bühne der O'Neill, Anouilh und Sartre die Gestalten des griechischen Mythos beschwört; und es sagt genug, daß diese Iokaste schon vor zweieinhalb tausend Jahren das Seziermesser der Psychoanalyse, mit dem wir das letzte Geheimnis der Seele bloß legen wollen, überlegen handhabt, und daß sie es genau in der mo-

dernen Absicht tut, nämlich, um das Geheimnis als eigenes Gemächte des Menschen in seinen blauen Dunst aufzulösen.

Aber Sophokles läßt Iokaste mit der stummen, also ganz unmenschlichen Verzweiflung ihres Selbstmordes den Nihilismus als die halbe Wahrheit und daher als ganze Lüge vollziehen und — widerlegen. Oidipus aber trägt das Leben weiter in gehorsamer Erwartung dessen, was der Gott über ihn beschließen will. Der neunzigjährige Dichter wird den Griffel erst aus der Hand legen, wenn er diesen Beschluß im seligen Ende des Dulders gefeiert hat.

Oidipus also stellt sich unter den Dunklen, der zuvor so fern war, daß auch der Gläubige ihn nicht erkennen konnte, und der erst so schrecklich nahe kommen mußte, damit der Mensch des unüberwindlichen Abstandes inne würde, der ihn vom Gotte trennt, und im Abstande der völligen Verlorenheit, in die ihn der Gott, sein Gott — ach, warum? — verlassen hat.

Die Angst nun aber dieser äußersten Verlassenheit stellt den Menschen erst auf die schwerste, die alles entscheidende Probe. Denn wenn er sich von der Angst überwältigen ließe, müßte er jetzt verzichten. Da alles menschliche Wissen Unwissen ist, Handeln aber nur aus Allwissenheit zu verantworten wäre, andererseits der Allwissende aus seiner Ferne immer erst heraustritt, um den Menschen zurecht zu weisen, wenn es, für das Handeln, zu spät ist, so ist alles menschliche Handeln unverantwortlich, und gerade der Gottesfürchtige dürfte nichts ängstlicher meiden als das Handeln.

Aber auch dieser Gedankengang, der in eine unschuldige vita contemplativa verzichtet, wäre für unsern Dichter nur ein frevelhafter Rückfall in eignes Ermessen. Der Mensch ist mit dem Wissen begabt und zum Handeln berufen. Er muß diesen Auftrag annehmen, selbst, nein gerade auf die Gefahr der Schuld. Nur wenn er handelnd schuldig wird, bekennt er sich ganz als das Wesen, als das die verborgene Macht des Seins ihn will, und das er also wirklich ist; bejaht er seinen Beruf, durch Handeln zu leiden, durch Leiden schuldig zu werden, durch Leid und Schuld und nur dadurch zu lernen, d. h. seine Wirklichkeit wahr zu machen: als animal tragicum in der permanenten Existenz des Widerspruchs auszuhalten.

Wenn er so im ganzen Ernst angesichts der Götter lebt, also, nicht selbstbewußt zwar, aber schudbewußt handelt, handelt, weil er dem Gotte schuldig ist, handelnd sich zu verschuldigen — dann will der Dunkle, der

flucht, auch segnen. Schon in unserer Tragödie der äußersten Vernichtung faßt das Chorlied nach dem Zusammenbruch des geliebten Herrschers, diese trostlose Wehklage auf die Eitelkeit alles menschlichen Trachtens zum Schluß sich in die tröstende Erinnerung zusammen an das dauernde Heil, das der Rätsellöser für sein Volk gewirkt hat.

Das Motiv, das hier, im gläubigsten Dur zwar, gegen das übermächtige Moll des Ganzen doch nur kurz anklingt, wird in anderen Werken des Dichters strahlend entfaltet. Derselbe Sophokles, der die Niederlagen des Menschen so rücksichtslos dargestellt hat, feiert ebenso eindrucksvoll seine Siege.

Das schönste Preislied auf die Kraft des Menschen, homo humanus zu werden gerade dadurch, daß er homo sapiens ist, hat der greise Dichter in seinem Philoktet angestimmt. „Philoktet oder die Verführung der Jugend" möchte man das Drama überschreiben und es so der deutschen Jugend in der Verzweiflung ihrer Tragödie tröstend ans Herz legen. Denn das verruchte Spiel, das die Macht mit unserer Jugend gespielt hat, als sie deren gläubigen Drang zur Hingabe an eine gute und große Sache, die Sache des Vaterlandes, für ihre gemeinen Zwecke kalt mißbrauchte — genau dieses Spiel fädelt der Machiavellist Odysseus mit dem tumben Toren Neoptolemos ein. Und genau wie gestern im Leben verwirrt auch damals auf der Bühne ein Vielgewandter den aus Ein-falt Verführbaren durch die Lehre von dem hohen Zweck, der auch das niedrigste Mittel heilige; dem man sogar das Ideal der eigenen Reinheit, diese schließlich doch nur feinste Verkleidung der Selbstsucht, ebenso opfern müsse, wie selbständiges Denken vor der Pflicht soldatischen Gehorsams zu verzichten habe.

Aber erst wenn wir fragen, warum die Verführung, unmittelbar am Ziel, dann doch mißlingt, dringen wir in den Kern, aus dem die Dichtung lebt und auch heute noch so lebendig ist wie an ihrem ersten Tag. Denn die Frage trifft genau den Punkt, an dem sich auch unsere Jugend entscheiden mußte und an dem sich jetzt, nachher, entscheidet, wer von ihr sich bloß als verführbar zu beklagen hat und wer sich schuldig sprechen muß.

Die Griechen brauchen, nach einem Orakelspruch, zum endlichen Siege über Troja die Wunderwaffe des Philoktet. Aber der ist, wegen eines gottverhängten Leidens, das ein Zusammenleben mit ihm unerträglich macht, als wertloses, ja schädliches Leben aus der Gemeinschaft auf ein ödes Eiland ausgestoßen und seinen Qualen überlassen worden. Ihm den

Gnadentod zu geben, verbot den Kriegsknechten von damals, trotz der Verrohung durch das blutige Handwerk, die fromme Scheu vor dem, den die Gottheit gezeichnet hat. Ihm soll nun der junge Held Neoptolemos nach dem schlauen Plane des Odysseus den Wunderbogen ablisten. Im Glauben an die gute Sache, in soldatischer Pflichterfüllung, zugleich — wie menschlich und mit wie gutem Jugendrecht! — befeuert vom strahlenden Ruhme der nationalen Heldentat (fast hätte ich gesagt, des Ritterkreuzes), befolgt der Junge treu die Anweisungen des Drahtziehers, bis er — in die Nähe des Leidenden kommt und der Menschheit ganzer Jammer ihn unmittelbar anfaßt.

Da reißt der Sturm des fremden Leides den Schleier fort, den der Verführer ihm vor die Augen zauberte, und der junge Mensch erkennt, was das wirklich und eigentlich ist, worauf er sich eingelassen: nicht strahlende Heldentat, sondern ein unmenschliches Bubenstück. Durch Mitleid also wird auch dieser Tor wissend, und im Wissen hat sich mit einem Schlage alles Verwirrte zurecht gebracht; alle Linien werden klar, jedes steht an seinem Orte, und schwarz ist nicht mehr weiß.

Aber noch bedenkt sich der Belehrte, sein Wissen durch die Tat zu bezeugen; denn er kann doch die Kameraden, kann die nationale Sache nicht im Stich lassen für einen, der ihn nichts angeht. Da — übergibt ihm Philoktet freiwillig den Bogen und gibt sich damit ganz in seine Hand. Dadurch aber, daß der eine in Mitleid, der andere in Vertrauen sich hingibt, ist „Wolfsfreundschaft", wie Platon einmal den Zustand nennt, da jeder argwöhnisch vor dem andern sichert, überwunden. Nun ereignet es sich, daß der Mensch mit dem Menschen spricht im lauteren Tone der vox humana, die nicht lügen kann. Platons Lehre, daß der Mensch allein kraft des Logos sich vergeselligt — nicht aus dem Drang des Blutes, nicht durch den Zwang des Stärkeren, aber auch nicht mittels klugen Vertrages —, diese einzige Lehre über die Entstehung der Gemeinschaftsordnung, die dieses nur in der Menschenwelt vorkommende Gebilde aus dem einzigartigen Vorkommnis Mensch begreifen will als des Lebewesens, das eben als und nur als Logoswesen: politisches Wesen ist — diese wahre Lehre also in ihrem ganzen einfachen Tiefsinn wird durch das Gespräch zwischen Neoptolemos und Philoktet, da Mitleid fragt und Vertrauen antwortet, in Szene gesetzt.

Aber damit noch nicht genug! Erst die Flammen, in denen zwei Menschenherzen zusammenschlagen, lassen die letzten Schlacken an Neoptolemos (später übrigens auch an Philoktet) sich verzehren, und seine

ursprüngliche Natur ersteht rein aus der Asche. Der Mensch ist also nicht von Geburt an verderbt und heillos verdorben. Er ist nur, vermöge des Logos, verführbar und leicht verderblich. Aber durch den Logos wiederum kann er auch Irrtum durchschauen, Lüge aufdecken und die Wahrheit lernen. Er darf sich nur nicht einbilden, die sei in ihm vorhanden und brauche von ihm nur in die Welt gesetzt zu werden. Er muß sie vielmehr dort zu vernehmen trachten, wo sie ist, in der Welt, wo, nach einem alten griechischen Satze, „alles voll von Göttern ist".

Freilich sprechen die Götter eine dunkle und schwierige Sprache, und ängstlich muß der Mensch hinhorchen, daß er nur ja kein göttliches Wort überhöre oder verhöre. Nur im Dunkel der Ungewißheit also kann der Heillose sein Heil suchen. Aber er darf es doch auch in dem Vertrauen tun, daß die Stimme des Seienden ihn erreicht, wiewohl oft spät erst aus ihrer Ferne. Indes will der Gnädige dem Menschen doch auch wieder nahe kommen und verschmäht es nicht, sich der gemeinmenschlichen Mundart zu bedienen: alltäglich nämlich im Anspruch des Nächsten, ganz unüberhörbar und unmißverständlich aber im Hilferuf des leidenden Mitmenschen macht sich die göttliche Stimme vernehmbar.

Schon Pindar hatte auf Grund der Bildsamkeit des Menschen ihm die Lebensaufgabe der Bildung gestellt mit dem die Jahrtausende befeuernden Wort: „Werde, der du bist, durch Lernen!" Aber die Tragödie erst hat diesem Aufruf der griechischen Frühe ihren Ernst gegeben. Denn — das ist die dunkle Wahrheit der Tragödie — der Mensch lernt nur durch Leiden. Aber der Mensch kann, und das heißt soll auch durch Mit-leiden lernen. Und das ist die helle Wahrheit der Tragödie (und zugleich deren eigener Existenzgrund). Die helle Wahrheit aber widerlegt die dunkle nun nicht etwa, sondern nimmt sie in sich hinein und zu sich empor. Denn wenn im Lernen durch Leiden der homo sapiens sich bewährt, so blüht im Lernen durch Mit-Leiden der homo humanus, in Freiheit handelnd, zu den Göttern auf.

Dies verstehen zu lernen und die richtige Lehre vor neuer Hybris des Mißverständnisses zu bewahren, ließ Sophokles das einzige Mal in seinem ganzen Werk einen Gott vom Himmel auf die irdischen Bretter herabschweben. Und welcher ist es? Herakles, der Sohn und Liebling des Allerhöchsten, gesegnet, um dieser Herkunft willen, mit einem Leben, das eitel Mühe und Arbeit ist und in Qualen und Flammentod sich verzehrt. Nur Kampf war es, mit Not und Leid und Gefahr. Kampf gegen die Tücke der Natur, die Bosheit und Dummheit der Menschen; Kampf

für ein Leben in Sicherheit, Gerechtigkeit und Schönheit, für Kultur und Humanität. Herakles — das ist der ungebrochene Mut, der das endlos Vergebliche immer wieder versucht, die Ställe der Welt von ihrem unermeßlichen Schmutze zu säubern. Aber wenn der Held davon nach seinem qualvollen Ende im Kreise der Seligen ausruhen darf — bedeutet diese Verklärung zum Halbgott dann nicht den vollen Sieg reiner Menschlichkeit, jener Humanität also, der die deutschen Griechenschwärmer so gläubig anhingen?

Demnach war jenes Unternehmen dennoch keine Traumfahrt, und unser also vorschnelles Urteil wird nun bündig widerlegt und zwar gerade durch jene Kundgebung der Griechen, die wir die griechischste nannten, die Tragödie?

Eines ist zunächst über jeden Zweifel klar: Die Tragödie, da sie die Nichtigkeit des Menschen rücksichtslos bloßstellt, will den Menschen nicht vernichten. Der Nihilismus ist nicht ihr letztes Wort, wenn auch der Franzose A. Camus im Sisyphosmythos die Absurdität alles menschlichen Seins und Tuns versinnbildlicht findet. Sisyphos, erinnern wir uns, ist von den Göttern dazu verdammt, in der Unterwelt einen Felsblock bergauf zu stemmen, um immer wieder zu erfahren, daß der Stein kurz vor dem Gipfel ihm entgleitet und in die Tiefe poltert. Aber Camus muß bei seiner Auslegung von der Tatsache absehn, daß Sisyphos sein vergebliches Werk die ganze Ewigkeit lang zu betreiben hat, weil er sich in gottlosem Frevel vermessen hatte, die Götter zu überlisten, also durch sein kurzbeiniges Wort das Wort, das von Anfang an ist, zu widerlegen. Der griechische Mythos von Sisyphos verkündet nicht die nihilistische Häresie, sondern lehrt, wie die ganze Tragödie, den Menschen die lebensnotwendige Wahrheit der Gottesfurcht.

Und um dieser dunklen Wahrheit willen ruft auch Sophokles in seinem hellen Philoktet den verklärten Lastträger Herakles auf die tragische Bühne. Denn herabgestiegen, um den beiden „gelernten“ Freunden den Sieg zu verheißen, verläßt er sie nicht ohne die beschwörende Warnung, sie sollten — um Gottes willen! —, wenn sie Troja zerstören, also den Besiegten gegenüber, die Ehrfurcht vor den Göttern nicht vergessen.

> Denn alles andere achtet Gott gering.
> Die Gottesfurcht bleibt übern Tod hinaus,
> Im Leben und im Tod vergeht sie nicht (1442).

Gottesfurcht also ist das einzige, wodurch der Mensch vor Gott besteht, und was den Menschen zwar nicht sicher machen — denn das ist nach

dem Ratschluß der Ewigen dem Endlichen nicht beschieden —, wohl aber in der ihm gezogenen Grenze halten und, wie Herakles zeigt, darin groß, nämlich von aller andern Furcht frei und dadurch heilkräftig machen kann.

Weder das Nein des Nihilismus, noch das Ja des ungebrochenen Humanismus erfaßt den Sinn der griechischen Tragödie. Ihre ganze Wahrheit ist im Zusammen von Ja und Nein; im Ja, das auf dem Nein gründet, und im Nein, welches das wahre Ja erst frei macht.

So will die Tragödie dem Menschen Angst und zugleich Mut machen. In diesem Widerspruch wird sie der Wirklichkeit des Menschen, der als tragisches Wesen eben im Widerspruch aushalten muß, gerecht. Der griechische Humanismus ist nicht unbedingt, sondern in der Angst gebrochen; als gebrochener aber und nur so ist er realer Humanismus.

Die Griechen haben als die ersten in unserer Geschichte mit dem homo sapiens Ernst zu machen gewagt. Aber sie haben es — und das erst macht sie groß — im vollen Bewußtsein des Wagnisses getan. Dieses Bewußtsein beglaubigt sich in ihrer tragischen Religion, die in der Tragödie ihre öffentlichen Gottesdienste begeht.

Mit dem humanistischen Wagnis haben die Griechen das Abendland begründet. Aber wie sie selbst nur allzubald vom gebrochenen zum unbedingten Ja sich vermaßen und damit sich zugrunde richteten, so hat das Abendland nur allzu oft im brausenden Ja das Nein überhört und in seinen Triumphen von Wissen und Macht die Angst vergessen. Aber immer dann kam es mit dem homo sapiens nicht auf Humanität, sondern auf Bestialität hinaus. Weil diese Entwicklung sich soeben in einer zuvor noch nie erreichten Gründlichkeit an ihr widerwärtiges Ende gebracht hat, müssen wir wieder ganz von vorne anfangen, auch mit den Griechen

Was also ist nun der langen Worte kurzer Sinn? Was haben die Griechen uns heute zu sagen?

Es gibt einen Anruf Hölderlins an die jungen Dichter. Aber wenn wir uns erlauben, ihn allgemein und grundsätzlich auf den Menschen überhaupt zu beziehen, dann steht in diesen zwei schlichten Zeilen alles (und noch mehr), was unsere Ausführungen mühsam zu verdeutlichen suchten. Der Anruf lautet:

Seid nur fromm, wie der Grieche war!
Haßt den Rausch, wie den Frost!

Nun, der Rausch — das wäre wohl das trunkene Ja der Griechenschwär-

mer wie aller absoluten Humanisten; der Frost aber das ertötende Nein der Nihilisten; das Frommsein dann die Mitte, in der Ja und Nein mit Mut und Angst sich finden: die tragische Religion der Griechen. Und das „nnr" schließlich? Seid n u r fromm wie der Grieche?

Sollte es nicht die ungeheure Frage offen lassen, mit der der späte Hölderlin sich abquälte, die Frage nach der Versöhnung von Dionysos und Christus, nach der Vereinigung des griechischen und des christlichen Menschen, die Frage nach einem christlichen Humanismus? Und sollte dann dieses „nur" nicht die vorläufige Antwort geben wollen, über die der wahrhaftige Dichter nicht hinaus konnte, daß nämlich, wie es auch mit dem Ringen zwischen Christentum und Moderne ausgehe, jedenfalls die Frohbotschaft von der Erlösung des tragischen Menschen überhaupt nur von einem tragischen Menschen zu vernehmen sei (was ja auch die Kirchenväter mit ihrer Lehre von der providenziell-propädeutischen Bedeutung des antiken Heidentums meinten); daß das tragische Bewußtsein aber, auch wenn es den Sprung in den Erlösungsglauben nicht tut, zumindest den Menschen fromm mache; daß also jenes „nur" das Existenzminimum sozusagen des homo humanus enthalte als des Menschen, der sein Leben angesichts der Götter zu führen gewillt sei; daß ohne dieses „nur" aber der Mensch unmenschlich werden müsse; daß durch keine noch so erhabene Ethik der Mensch sich selbst zu sichern vermöge, und daß nur Religion, Rückbindung seines beschränkten Logos an den ewigen, seinen Ursprung, ihn bewahren könne; daß, um schließlich diese brennendste Sorge unserer Tage wenigstens anzurühren, kein noch so weiser Sicherheitsrat die Macht, diese gefährliche Unentbehrlichkeit, in ihrem Drang zur vernichtenden Allmacht aufhalten könne, wenn das Ja aller (so dringend gebotenen!) Selbsthilfe nicht ins Nein der Gottesfurcht sich gründe.

Sollte, was wir Hölderlins Anruf an die jungen Dichter unterlegten, im Sinne seines, des wahren Griechenverständnisses sein, wie wir allerdings glauben, dann mögen alle, denen es mit dem Leben ernst ist, den Anruf auf sich beziehen und sich von ihm in die mutige Angst des tragischen Existenzbewußtseins bringen lassen. Der Christ freilich wird auf das dunkle Stichwort Angst die wunderbare Verheißung seines getreuen Gottes vernehmen: „In der Welt habet ihr Angst, aber seid getrost! Ich habe die Welt überwunden." (Joh. 16, 33). Der andere aber, der über das Schicksal nicht hinaus kann, daß er in einer unüberwindlichen Welt angesichts „göttlicher Untreue" aushalten müsse, wird es mit

dem Mut zu tun versuchen, den nur gottesfürchtige Angst macht, und mit dem auch er — zwar „nur“, aber doch wirklich: fromm, und das heißt: Mensch sein kann.

# PLATON UND MARX

ODER

# HUMANISMUS UND SOZIALISMUS

Im Jahre 1903 sagte Herbert Spencer, der englische Philosoph, auf dem Sterbebett: „Der Sozialismus muß kommen und er wird kommen; aber er wird das größte Unglück bedeuten, das die Menschheit je gesehen. Es wird keinen Mann mehr geben, der tun kann, was er will, sondern jeder nur, was ihm geheißen wird."

Das ist e i n e Stimme nur für viele, und sie alle — vom greisen Goethe an, der schaudernd das unabwendbare Nahen des „Maschinenwesens" erkennt, von Nietzsche und Burckhardt bis Spengler und Scheler, Ortega, Valéry, Huizinga usf., in welcher Kultursprache sie sich auch vernehmen lassen —, sie alle variieren lediglich nach Standort und Temperament das eine Thema der Angst vor dem Sozialismus, und sie tun es, wie Spencer, alle aus der einen Sorge um die Freiheit des Menschen zu sich selbst, also um jenes Prinzip unserer, der abendländischen Kultur, dem diese Kultur die ganze Fülle ihres Lebens und ihren bis heute (noch?) mächtigen Vorrang auf dem Erdball verdankt.

Was aber mit dieser Freiheit des Menschen zu sich selbst gemeint sei, sagt uns schon in der abendländischen Frühe der großartig einfache Anruf des Griechen Pindar: „Werde, der du bist!" Und es ist, noch nach über zwei Jahrtausenden, treuer Widerhall dieses abendländischen Urwortes, wenn Herder den Menschen verpflichtet, „sich zum Urbilde seiner selbst" zu bilden, oder er, dem die Persönlichkeit höchstes Glück der Erdenkinder war, alles gern verlieren will, wenn man nur „bliebe, was man ist!"

Wie sollte es die Verehrer solchen Menschenbildes nicht vor einer Lehre schaudern, die den Einzelnen in die Masse, die Persönlichkeit in die Klasse verschwinden ließ. Mußte ihnen mit diesem Sozialismus nicht etwas in die abendländische Geschichte einbrechen, was dieser Geschichte

wesensfremd, ja todfeind war? Sie alle fürchten den Sozialismus als Humanisten, weil sein Sieg ihnen den Untergang des humanistischen Abendlandes besiegelt.

Heute nun scheint Spencers düstere Prophezeiung sich voll zu bestätigen. Wir sehen ja, wie der Sozialismus überall in den alten Kulturländern Europas in mächtigem Vordringen ist. Die Zukunft, ja schon die Gegenwart gehört so offenbar ihm, daß selbst die Gegner es für klug halten, mit ihm zu paktieren, wenigstens sich mit seinen Parolen zu tarnen. Der Humanismus aber liegt im Sterben, und die humanistischen Beschwörungen der seltenen Edelgeister aller Nationen verklingen wie die Nachrufe eines endgültig vergangenen goldenen Tages.

Ist es so? Wird es so sein? Muß es so kommen?

Nun, wir fühlen uns nicht zu Propheten berufen, aber wir wissen uns verpflichtet — als Abendländer verpflichtet —, auch das offenbar über uns Verhängte in Frage zu stellen, um uns aus der kritischen Ergründung dessen, was ist und sein kann, zu entscheiden für das, was werden müßte und sein sollte. Und in solcher Haltung wagen wir die paradoxe Behauptung: Humanismus und Sozialismus sind gar nicht Todfeinde. Sie schließen sich so wenig aus, daß im wahren Sozialismus vielmehr und nur in ihm, der echte Humanismus jene wirkliche Erneuerung erfahren kann, die, mit Hegel zu sprechen, „an der Zeit ist".

Jene antisozialistischen Humanisten aber, so behaupten wir weiter, hatten allerlei Ableitungen und Entstellungen des ursprünglichen Sozialismus vor Augen, nicht ihn selbst. Sie urteilen also, würde der erste Systematiker des Humanismus, Platon, sagen, unhumanistisch, nämlich aus der Doxa, der Meinung nach täuschenden Eindrücken, nicht aber aus der Episteme, dem Wissen vom Wesen der Dinge.

Freilich sind sie dadurch entschuldigt, daß sie den ursprünglichen Sozialismus kaum erblicken konnten, weil die Lehre auch dieses Stifters schon allzubald durch zweckdienliche Auslegungen verwirrt, entstellt, verhärtet war. Ja, mehr noch! Der Stifter selbst, Karl Marx, hatte die philosophische, genauer die anthropologische Grundlage seiner Theorie und damit ihre Grundabsicht zwar in den Frühschriften ausgiebig und eindringlich dargestellt, wurde dann aber von der revolutionären Praxis so hingenommen, daß er sich ganz, auch als Schriftsteller, in der unmittelbaren Verantwortung des Hier und Jetzt, im politischen Kampfe also des kommunistischen Bundes, verzehrte. Die philosophischen Motive, die seinen Sozialismus eigenartig prägen, wurden von ihm nun nicht mehr

ausdrücklich wiederholt, sie schwingen nur stillschweigend weiter. Manchmal freilich, besonders in der Abwehr allzu beflissener Jünger, blitzen sie leidenschaftlich auf, und so versteht sich der berühmte Ausbruch: „Moi, je ne suis pas marxiste". Erst seit Franz Mehring 1903 (dem Todesjahr Spencers!) die Frühschriften ausgegraben hat, können wir verstehen, worum es Marx eigentlich ging, und was das Herzensanliegen seines Sozialismus ist.

Was andererseits den Humanismus betrifft, so erlag er in der Sicht von Marx derselben Mißdeutung wie der Sozialismus bei den Spencers. Denn was Marx vor Augen hatte und als Idealismus in der Meinung bekämpfte, dies sei der hartnäckige Irrtum des abendländischen Denkens von Platon ab, war gar nicht das wahre, humanistische Welt- und Menschenbild, sondern lauter Verbiegung, Verflachung und Erstarrung jenes Ursprünglichen, wie es Platon zuerst zu einer Lehre zusammengefaßt hatte.

Tatsächlich steht es so — und das ist die These dieser Darlegungen: Wenn der originale Sozialist Marx sich als den Gegner und Überwinder des originalen Humanisten, also Platons und seines Idealismus, begriff, so wußte er nicht, daß er mit seinem ganzen Bemühen nichts anderes meinte als eben das, was das innerste und entscheidende Anliegen seines vermeintlichen Antipoden war.

Läßt sich das aber nachweisen, so ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: Dann bricht Marx mit seinem Sozialismus die humanistische Tradition des Abendlandes nicht ab, sondern steht durchaus in ihr, ist nur aus ihr zu verstehen. Ja noch mehr, dann ist er die einzige ernste Anstrengung zu einer Erneuerung des humanistischen Prinzips in der modernen Welt; in der Welt heißt das der Maschine und des Arbeiters, der Organisation und des Apparates, der Wirtschaft und des Geldes; zugleich aber der Welt, in der die erwachten Massen zu einem menchlichen Dasein kommen müssen, wenn anders sie nicht die letzten Inseln humaner Existenz überschwemmen und damit die letzten Zellen abendländischer Kultur ersticken sollen.

Die zweite Folgerung aus dem behaupteten wechselseitigen Mißverständnis von Sozialismus und Humanismus wäre diese: Wenn Platon und Marx gar nicht unversöhnliche Gegner, sondern aufeinander angewiesene Partner sind, so ist uns, die wir das erkannt haben, die Aufgabe gestellt: die wirkliche Begegnung von wahrem Humanismus und reinem Sozialismus, die dann ja noch gar nicht stattgefunden hat, herbeizuführen und zwar mit der großen Aussicht, einen neuen Humanismus aus der

zeitlichen Notwendigkeit des Sozialismus und einen echten Sozialismus aus dem ewigen Bedürfnis des Humanismus einzuleiten; also das zu verwirklichen, was Marx selber als „realen Humanismus“ so leidenschaftlich beschworen hat.

Ich suche meine These von der Partnerschaft der vermeintlichen Widersacher an den beiden Grundfragen zu erproben, die das Denken von Marx in Gang setzen, um zu zeigen, daß dies nicht nur genau auch die Grundprobleme des Platonischen Philosophierens sind, sondern daß Marx sie zwar nicht nach dem Muster Platons, wohl aber in innerster Übereinstimmung mit dem Platonischen, d. h. original humanistischen Anliegen beantwortet hat.

Bei dem ersten Problem handelt es sich um die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik; allgemeiner gefaßt: von Denken und Tun, Lehre und Leben, Theorie und Praxis. Marx begreift ja die eigene Haltung deswegen als revolutionär, weil die gesamte bisherige abendländische Philosophie von Platon an die Welt immer nur habe interpretieren wollen, während es ihm als erstem Denker darauf ankomme, sie zu verändern. In ihrer Zeit freilich war diese Programmatik revolutionär genug. Hatte doch das moderne Denken seine eigentümliche Stärke eben darin entdeckt, daß es von Grund aus und durchaus nur Theorie war und sein wollte. Waren nicht alle Wissenschaften und mit ihnen die Philosophie gerade dadurch in der Neuzeit zu sich selbst gekommen, daß sie sich vom Magddienst an der Theologie, ja von der Dienstbarkeit überhaupt frei und selbständig gemacht hatten? Und wie herrlich hatte sich nicht diese Emanzipation der Theorie von aller Praxis gerade durch die großartigste Praxis bestätigt, die je da war, nämlich die moderne Technik, die sich doch eben deswegen aus der modernen Wissenschaft ergeben hatte, weil sie nicht von ihr bezweckt war. Die Herrschaft des modernen Abendländers über die Natur, den Raum und die Zeit, die übrige Menschheit war doch die unbeabsichtigte aber notwendige Folge aus dem asketischen Verzicht seines Denkens auf Macht; aus dem mutigen Rückzug des Wissens auf sich selbst, aus der reinen und ganzen Hingabe des Erkenntnisdranges an die Wahrheit an sich, ganz gleich, ob sie für das Leben etwas bedeute, ob sie praktische Folgen habe oder nicht. Hat nicht gerade diese saubere Trennung von Theorie und Praxis, diese redliche Teilung der Kulturarbeit die stolzesten Kulturleistungen bewirkt und sich dadurch herrlich beglaubigt?

Nun, ganz so wohl ist uns bei der Rede von der Richtigkeit und Großartigkeit dieser vom modernen Denken unabsichtlich geschaffenen Kultur heute ja nicht mehr, da wir uns eher in eine Hölle als in ein Paradies befördert fühlen. Doch die Frage nach unserer Praxis steht auf einem anderen Blatt und braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die Theorie indes, die sich vor der Praxis (der Atombombe z. B.) die Hände in Unschuld glaubt waschen zu dürfen, ist die denn wenigstens mit sich selbst im Reinen, hat sie mindestens ihr eigenes Reich in Ordnung gehalten?

Es scheint nicht so. Denn seit Jahrzehnten ist eine Wissenschaft nach der anderen in jene Uneinigkeit mit sich selbst geraten, die man Grundlagenkrise nennt, und selbst wenn einzelne Wissenschaften in sich noch in Ordnung zu sein schienen, so war doch schon seit langem das Ganze des globus intellectualis zu einem beziehungslosen Durcheinander von spezialisierten Spezialwissenschaften geworden. Nietzsche sprach von der Jagd nach den belanglosen Wahrheiten, und um die Jahrhundertwende konnte das böse Wort von der Wissenschaft des Nichtwissenswerten gerade gegen jenen Wilamowitz geschleudert werden, der unter seinesgleichen als ein Fürst im Reiche des Wissens angesehen war. Die Naturwissenschaften freilich, die fanden sich in der technischen Praxis noch überzeugend bestätigt. Aber auf diese praktische Bestätigung durfte es ihnen ja gerade nicht ankommen. Die Geisteswissenschaften und die Philosophie vollends entbehrten auch dieser nachträglichen Sinngebung. Und das Prinzip des Ganzen, dieses Wissen um des Wissens willen, was gab es dem lebendigen Menschen? Nein, es ging ihn wirklich nichts an, da es ja der Wissenschaft ihrerseits in keiner Hinsicht um den Menschen, sondern eben nur um sich selbst ging.

Jedoch wir wollen uns nicht in billigen Vorwürfen ergehen, denn die gegenwärtige Wissenschaft und Philosophie befinden sich ja schon gründlich in der Umkehr von diesem Irrweg durch die Leere der Begriffe in die Ohnmacht des Denkens. Aber Marx zu seiner Zeit mußte es doch mit ansehen, wie sich das Denken in eitel Spekulation verlor, ohne sich im mindesten darum zu kümmern, daß durch ungeheure Wucherungen der materiellen Verhältnisse eine Unordnung in der menschlichen Welt entstanden war, die nichts mehr zu tun hatte mit der gepriesenen Vernunft, der die Denker der Zeit doch alle huldigten. Zwischen der Wirklichkeit der realen Verhältnisse und der Wahrheit der Philosophie hatte sich ein feindlicher Abgrund geöffnet; war, wie Marx sagt, die Diremption, das völlige Auseinander, eingetreten.

Diesen unerträglichen Zustand zu überwinden — unerträglich nicht nur für die Wirklichkeit, die unwahr geworden, sondern ebensosehr für die Wahrheit, die unwirklich und unwirksam blieb —, die Einheit also herzustellen zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, die Wirklichkeit in die Wahrheit und die Wahrheit in die Wirklichkeit zu bringen, Denken und Tun, Lehre und Leben, Philosophie und Politik miteinander zu versöhnen — das ist der Auftrag, den der junge Marx vernommen hat und mit dem er freilich für sein Jahrhundert eine Revolution des Denkens einleitet. Das soll aber nicht sagen, daß Marx die Philosophie wiederum zur Magd einer fremden Herrin, der Politik oder der Ökonomie etwa, habe machen wollen. Sie bleibt ihm die strenge, die nüchterne und unabhängige Erforscherin der Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist nicht irgendeine beliebige und belanglose, selbstentworfene, sondern die Wahrheit, die seine Wirklichkeit dem Menschen aufgibt, um die es daher dem Menschen auf Sein oder Nichtsein gehen muß, wenn er Mensch bleiben, richtiger: wieder Mensch werden will. Auch Marx würde es für eine Schande der Wissenschaft gehalten haben, zeitgemäß zu antworten, aber er sah es als ihre Ehre und ihre Pflicht an, zeitbewegt zu fragen.

So verdingt also Marx nicht die eine der entzweiten Mächte von Wirklichkeit und Wahrheit an die andere. Er nimmt sie beide ernst, jede von ihnen beiden ernst, und kommt so zu den packenden Formulierungen, daß „die Philosophie der Welt ihre Aktionen erklären, daß sie der Wirklichkeit ihr eigenes Lied vorsingen solle". Dies jedoch nicht, um sich selbstzufrieden an der Richtigkeit der Erklärung, der Harmonie des Liedes zu ergötzen, sondern weil die notwendige Verwandlung der verkehrten in die richtige Welt, des entmenschten Menschen in den homo humanus nur erfolgen kann, wenn das Denken zuvor mit seinen kritischen Strahlen die Verkehrtheit und Verderbnis bis auf den Grund durchleuchtet und das Wirkliche am Wahren gemessen hat.

Aber auf die Verwandlung der Welt, also auf die Verwirklichung der Philosophie kommt zuletzt alles an, und erst mit diesem Drang zur Verwirklichung der Wahrheit beglaubigt sich die Philosophie als die Macht, die allein die Wahrheit aus der Verborgenheit entbergen, die Idee aus allen ideologischen Entstellungen wiederherstellen kann. Damit ist die Philosophie, die sich in unverantwortlicher Selbstgefälligkeit aus den Niederungen des Lebens in eine schöne, aber ohnmächtige Traumwelt geflüchtet hatte, in ihre wirkliche Verantwortung gebracht, ist sie zu dem geworden, als was sie dem homo sapiens, dem auf das Wissen ange-

wiesenen Lebewesen entsprang; nämlich: die Macht, die den wirklichen Menschen, dieses von Natur aus unbeholfene und ungeordnete, so ganz gebrechliche Wesen, und die wirkliche menschliche Welt, diese unordentliche und immer wieder von Unordnung bedrohte, durchaus zerbrechliche Welt in die Ordnung zu bringen hat.

Das kann sie aber nie im Abseits einer ungefährdeten vita contemplativa, sondern nur, wenn sie sich mit dem Menschen und seiner Welt einläßt, wenn sie mitten in der gefährlichen und gefährdeten Wirklichkeit um die Wahrheit dieser Wirklichkeit ringt. Nimmt sie dabei ihre Verantwortung tatsächlich ernst, so wird sie immer da zu finden sein müssen, wo die Verkehrtheit am schlimmsten, die Unordnung am greulichsten, die Entmenschung am gründlichsten ist. Nicht mit gesunden oder scheingesunden Organen wird sie sich befassen, sondern dem tödlichen Krankheitsherd selbst sich aussetzen, um den ganzen Organismus zu heilen.

Der Eiterherd aber, in den sich für Marx die ganze Verkehrtheit, Verlogenheit und Verderbtheit des Menschen und seiner Welt zusammengezogen hatte, war das Proletariat, die Masse Mensch, in der die Entfremdung des Menschen, seine Verdingung zur Arbeitskraft, sein Mißbrauch als Produktionsmittel zur völligen Entmenschung gediehen war. Und so hören wir nun den Kernsatz der Marxischen Lehre: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie."

Welche Schlüsse aber zieht Marx aus diesem Grundsatz? Die Aufhebung des Proletariats erfolgt durch die Expropriation der Expropriateure, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Vernichtung des Kapitals, die Beseitigung des Geldes, dieser „allgemeinen Hure, die das Widersprechende zum Kusse zwingt" und jeden Menschen und alles Menschliche zur Tauschware macht. Erfahren wir somit, daß die neue wirkliche Philosophie auf nichts anderes als die kommunistische Revolution aus ist, muß uns dann nicht wie den geschworenen Antisozialisten der Verdacht aufsteigen: Marx habe nur an Stelle früherer Ideologien eine neue gesetzt und damit die Philosophie genau so zu einem Mittel im politischen Machtkampf herabgewürdigt wie die bürgerlichen Denker das ihrerseits (nach ihrer Entlarvung durch ihn) getan hätten? Marx bedeute also, da er dies wissentlich und willentlich betrieben habe, dennoch den radikalen Bruch mit der wahren Tradition des abendländischen Denkens; er sei ein kom-

munistischer Machiavellist, keineswegs ein Jünger Platons, dem das Philosophieren eben nicht ein Mittel für Zwecke war, dem es nicht um den politischen Erfolg ging, sondern allein um die Wahrheit, die reine Wahrheit, die Wahrheit ohne jede politische und sonstige Rücksicht. Wissenschaft im Platonischen, mithin humanistischen, abendländischen Sinne sei also trotz alledem nur so möglich, daß sie als reine Theorie verharre und alle Praxis sich selbst überlasse.

War das wirklich die Auffassung des Stifters der abendländischen Philosophie und Wissenschaft? Die Frage ist leicht zu beantworten. Denn auch Platon hat das Herzensanliegen seines Denkens in einen Kernsatz gebracht.

Ihn wollen wir uns ins Gedächtnis rufen (dabei aber den Marxischen Kernsatz festhalten): „Vom Unheil werden die Geschlechter der Menschen nicht loskommen, bis entweder das Geschlecht der rechten und wahren Philosophen zur staatlichen Herrschaft gelangt oder das der Gewaltigen in den Staaten durch Gottes Fügung wirklich philosophische Haltung gewinnt." Nun, einer sauberen Scheidung von Theorie und Praxis wird hier nicht eben das Wort geredet. Philosophie und Politik werden vielmehr gegenseitig und so ganz auf Gedeih und Verderb der Menschheit aufeinander angewiesen, daß nun die bewußten oder unbewußten Machiavellisten durch zwei Jahrtausende sich im Spott über solche utopische Verbindung überbieten konnten.

Und doch stellt der Satz lediglich das Einfache und unmittelbar Einleuchtende fest, daß nur der die politische Wirklichkeit in Wahrheit ordnen könne und also befugt sei, in der Menschenwelt zu verordnen und anzuordnen, der das Wissen der wahren Ordnung sich angeeignet habe. Und genau dieselbe große Selbstverständlichkeit wie der „Idealist" Platon meint der „Realist" Marx, wenn er seinerseits Philosophie und soziale Ordnung gegenseitig und wieder auf Gedeih und Verderb der Menschheit aufeinander anweist.

Sie beide — Platon und Marx — haben dieselbe Grundauffassung; nur wendet sie jeder so an, wie seine geschichtliche Lage es forderte. Daher läßt sich auch die Forderung des einen ohne weiteres in die Sprache des anderen übertragen. Platons Satz würde auf Marxisch lauten: Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung der Tyrannis, die Tyrannis kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie. War die Entmenschung des Menschen zur Platonischen Weltstunde in der Menge der Tyrannisierten tödlich aufgebrochen, so

im Jahrhundert von Marx in der Masse der Proletarisierten. Daher mußte es dem einen um den neuen, den wahren, den humanen Staat gehen, dem andern um die neue, die wahre, die humane Gesellschaft. Bei beiden ist es der wissende Geist, der allein eine neue Ordnung begründen kann, weil er allein die Wahrheit zu ergründen vermag. Daher rufen sie beide die Philosophie auf als die Macht, die einzig die Wirklichkeit in Ordnung zu bringen vermag. Damit rufen sie die Philosophie aus der Selbstgefälligkeit des Wissens bloß um des Wissens willen in ihre wirkliche Verantwortung und stellen so die Einheit von Denken und Tun, Theorie und Praxis wieder her.

Die Wendung von Marx ist also, auf das Ganze unserer Geschichte gesehen, keineswegs revolutionäre Setzung eines Unerhörten, sondern reformatorische Wiederholung der ursprünglichen Ganzheit von Mensch und Welt, welche als humanistische gestiftet war.

So geht es ihnen beiden, Platon wie Marx, mit all ihrem Denken und Tun, ihrer Philosophie und Politik oder Ökonomie nicht um diesen oder jenen absolut gesetzten Teil, *das* Recht, *die* Wissenschaft, *den* Staat, *die* Wirtschaft, sondern um die ganze Einheit der menschlichen Welt, wie sie nur in der einen Ganzheit des wahren Menschen verbürgt ist. Und also geht es ihnen um den Menschen, den einen wirklichen, nämlich ganzen und lebendigen Menschen, den homo humanus, der nur als homo sapiens sich verwirklichen kenn.

Und damit sind wir bei dem zweiten humanistischen Problem des Marxischen Sozialismus, dem zweiten und dem entscheidenden. Denn was die Spencers am Sozialismus so beunruhigt hatte, das war ja dies, daß er die menschliche Persönlichkeit zu ersticken drohte. Wie bitter Unrecht dieser Verdacht Marx tut, mag jener eine seiner humanistischen Sätze bezeugen, der, seine Begriffe am Beispiel zu veranschaulichen, das Persönlichste der Persönlichkeit wählt, die Liebe: „Es gilt die Verhältnisse in den *Menschen* aufzulösen, damit der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur muß eine bestimmte, dem Gegenstande deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein Lieben als Liebe nicht Gegenliebe produziert, wenn du durch deine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück."

Der Satz gehört in die erste Reihe der Worte, mit denen Menschenzungen das Wunder der Liebe zu deuten suchten. Gewiß ist dies Bekenntnis des liebenden Geliebten der Jenny von Westfalen unter den unvergänglichen Liebespreisungen der Menschheit eines der zu höchst humanistischen.

Und wie wunderbar klingt es mit Platon zusammen! Denn welchen Kenner erinnert es nicht sofort an das Gastmahl, jene Feier der Liebe im Wort, da die verschiedenen Reden auf den Eros in ihrem bunten Farbenspiel doch nur lauter Brechungen sind des einen weißen Lichtes, in dem die Liebe als d i e humanisierende (weil deifizierende Macht) sich zeigt.

Wenn es aber Marx wirklich um den Menschen geht, warum spricht er dann so vornehmlich und laut von den ökonomischen Bedingungen, den gesellschaftlichen Verhältnissen? Warum ist dann immer die Rede von Sachen, wie Geld und Produktionsmittel? Warum bezeichnet er dann seine Philosophie ebenso nachdrücklich wie stolz als den historischen Materialismus?

Nun, man könnte ebenso bissig fragen: Wenn es Platon um den Menschen geht, warum handelt er dann so vordringlich und nachdrücklich vom Staat und den Gesetzen, von den politischen Zusammenhängen und der Macht?

Die Antwort auf beide Vorwürfe lautet: Sie reden so, weil sie beide, der Staatserneuerer Platon und der Sozialrevolutionär Marx, Humanisten sind, aber, wie Marx ausdrücklich betont, reale Humanisten, mag auch die Philosophiegeschichte den einen als Idealisten, den andern als Materialisten eingeordnet haben. Es geht ihnen beiden um den wahren Menschen, aber um seine Verwirklichung im wirklichen Menschen. Die Wirklichkeit des Menschen jedoch ist ihnen geschichtliche Wirklichkeit, bedingt und bestimmt also durch die Verhältnisse, in denen der Mensch lebt. Sind die aber verkehrt, verderbt, unordentlich, so kann der Mensch nicht wahrer Mensch werden. Weder in der politischen Tyrannis, dem Unheil der Platonischen Endzeit, noch im Kapitalismus, dem Verderben der Marxischen Spätzeit, ist wahre Menschwerdung möglich, weil jener Staat Unstaat ist (um das vernichtende Wort des Sophokles über die Tyrannis zu wiederholen), diese Gesellschaftsordnung Unordnung. Darum müssen beide Humanisten, eben als reale Humanisten, die Verhältnisse ändern, wenn sie den Menschen zu sich selbst frei machen wollen.

Schön, werden die Spencers sagen, das läßt sich hören. Aber soll nun etwa der Kommunismus die Verwirklichung des Humanismus sein? Da

sind wir aber neugierig, durch welchen Gedankenzauber dieses Wasser mit jenem Feuer versöhnt werden soll.
Die Antwort ist einfach: Hier ist nichts zu versöhnen, weil das wirklich Unversöhnlichkeiten sind. Aber niemand hat das so klar, so unablässig, so leidenschaftlich betont, wie der Stifter des modernen Kommunismus selber. Der Meister selbst hat es gesagt, darf man hier wirklich einmal mit Recht den antihumanistischen Marxisten vorhalten: jener Meister, der es ja auch, wie wir schon wissen, entrüstet ablehnte, als Marxist bezeichnet zu werden.
Aus der Überfülle der von echter Leidenschaft unvergeßlich geprägten Sätze über den Kommunismus erinnern wir uns bloß an zwei:
„Die kommunistische Gesellschaft ist nur der allgemeine Kapitalist."
„Im Kommunismus ist die Macht des Geldes nicht aufgehoben, sondern als eine allgemeine erst recht in die Herrschaft über die Menschen gesetzt."
Kann man den Kommunismus gehässiger behandeln, als wenn man ihn zum Testamentsvollstrecker seines eigenen Todfeindes bestellt? Und der Grund dieser Erbitterung?
„Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums (im Kommunismus) eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist."
„Der Kommunismus will auf gewaltsame Weise vom Talent usw abstrahieren."
Was sich aber eigentlich im Herzen von Marx gegen den Kommunismus aufbäumt, offenbart uns der Satz:
„Diese (im Kommunismus) zur Ausschließlichkeit erhobene Herrschaft der Ökonomie, die ja gerade gebrochen werden sollte, bedeutet den völligen Verlust des Menschen."
Den völligen Verlust, heißt das, dessen, den zu gewinnen, endlich wieder zu gewinnen, die ganze ungeheure Denkarbeit unternommen wurde. Ist die humanistische Glut, die das Ganze entzündet hatte, ausgebrannt? Denn derselbe Marx, der so klar wie der klarste Antisozialist die Gefahr des Kommunismus durchschaut hat, legt denkend und handelnd nun alles darauf an, ihn an seine entmenschende Macht zu bringen. Wird hier nicht wortwörtlich der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben?

So ist es in der Tat, und Marx weiß auch ganz genau, daß es so ist. Und dennoch wagt er es darauf. Es ist das Wagnis des Hegelschülers, dem die schlüssige Notwendigkeit des dialektischen Prozesses sich von selbst versteht. Marx sieht mit Hegel im Negativen die Kraft, die den Geschichtsprozeß bewegt, so zwar, daß das je Negative (sagen wir ruhig verdeutlichend, ohne zu verfälschen: das Böse) zur eigenen Vernichtung seine Negation, also das Gegenböse, auf den Plan ruft, woraus dann zum dritten das Positive oder Gute hervorgeht. Das Negative (der verkehrte Zustand) des Kapitalismus fordert seine Negation (die Verkehrung des Verkehrten) im Kommunismus heraus, wodurch dann das Positive (der richtige Zustand einer wahren Gesellschaftsordnung) sich entbindet. Der Kommunismus ist also nicht das Ziel der Marxischen Veränderung, sondern der unvermeidliche, also notwendige und daher im klaren Bewußtsein seiner Unmenschlichkeit dennoch bewußt herbeizuführende Übergang zum Ziel jener Gemeinschaft, in der jeder Mensch wieder Mensch werden kann.

Aber, so fragen wir als reale Humanisten: wenn die Negation des Kapitalismus nach Marx gerade nicht (wie mit Hegel zu erwarten wäre) durch die Selbstbewegung des Geistes, also notwendig und von selber ihr Antinegatives, nämlich den Kommunismus hervor- und an die Macht bringt, sondern dieser Umschlag eben, nach Marx, durch die revolutionäre Aktion des Klassenkampfes erzwungen werden muß — wie sollen wir dann erwarten, daß der Kommunismus, als die Negation der Negation, sich von selbst in das Positive der wahren menschlichen Ordnung aufheben wird? Ist das in der Diktatur des Proletariats an die Macht gekommene Böse nun auf einmal so harmlos, daß es freiwillig die Macht aufgibt, da doch dasselbe Böse im Kapatalismus nur mit Gewalt von außen zu überwinden war? Oder wo ist die dritte, die humane Übermacht, die beide Mächte und damit alle Macht auflöst? Hat sich etwa inzwischen der Mensch selbst zum Übermenschen überwunden, der das Böse ganz aus sich ausgeschieden hat?

Hier läßt uns Marx im Stich, ja hier stoßen wir auf den tiefen und aus der Marxischen Konzeption heraus nicht zu heilenden Bruch im System. Ihn müssen wir zum Schluß unserer Betrachtung von Humanismus und Sozialismus deswegen ins Auge fassen, weil — paradoxerweise — Marx hier seinem eignen, ebenso zeitgeschichtlich revolutionären wie gesamtgeschichtlich reformatorischen Grundprinzip untreu wird.

Nämlich: der reale Humanist Marx verfällt an dieser Stelle seines Ge-

dankengangs demselben ideologischen, also unwirklichen Humanismus, dessen Widerlegung der fruchtbare Ausgang seiner ganzen gedanklichen Anstrengung war. So daß nun also Marx, und zwar gerade an dem Punkte, der ihm der wichtigste sein mußte, nämlich dort, wo die Philosophie „der Welt ihre Aktionen zu erklären hatte", um dadurch die Aktionen in die richtige Richtung auf das Ziel der Geschichte hinzutreiben — so daß, sagte ich, Marx mit der Aufgabe, die er der Politik durch die Philosophie stellt, durchaus in die Reihen der verhaßten humanistischen Ideologen seines Jahrhunderts tritt und hier genau soweit wie diese entfernt ist vom ursprünglichen Humanismus Platons und aller wahren Platoniker, der nun wirklich vom ersten und bis ins letzte „realer Humanismus" ist.

Setzen wir, um diese verborgene, Marx selbst verborgene, Paradoxie zu begreifen, noch einmal an! Wenn man als Mensch dieser unserer Zeit, d. h. als Mensch, der die Wirklichkeit des radikal Bösen wieder erfahren hat und weiß, daß es das Böse und den Bösen gibt (nicht nur als den harmlosen und leicht lächerlichen, jedenfalls nicht ernst zu nehmenden Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft) — wenn man als Mensch, der die Zeit von 1914 bis 1947 lernend erlitten hat, von Kant und Fichte, von Schelling und Hegel zu Marx kommt, so ist einem, als wenn man nach einem Sternenflug den wirklichen, aber sehr harten Boden der Menschenerde wieder unter sich habe. In den drastischen und mit Wirklichkeit dicht gefüllten Sätzen bei Marx über Arbeitsteilung und Produktionsprozeß, die Dämonie des Geldes und die Besessenheit des Menschen, dem der Profit heiliger ist als der Mitmensch, erlebt man, wie ein moderner Mensch, weder erleuchtet durch eine Offenbarung, noch erhellt durch einen Mythos, sondern lediglich im alltäglichen Umgang mit der wirklichen Welt, das Böse in seiner Wirklichkeit, nämlich in der Bosheit des bösen Menschen wieder entdeckt. Denn diese ganz ungeheuerliche Macht des Bösen, wie sie in der wirtschaftlichen Unordnung des Kapitalismus proletarisierend, d. h. entmenschend am Werk war, hatte sich ja nicht von selbst gebildet, sondern sie kommt vom Menschen her, dessen Schuld sie ist. Es ist, sagt Marx, „die eigene Tat des Menschen, die ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht."

Zugleich aber enthält diese Formulierung die tiefere Einsicht, daß die je persönliche Schuld der Menschen und ihrer Werke, die bösartig werden, im Wesen des Menschen und seiner Welt gründen, die als solche von

Natur aus mit dem Bösen geladen sind und also immer Böses wirken müssen. Die Grundverfassung der menschlichen Wirklichkeit ist also die, daß der Mensch gebrechlich, sein Werk zerbrechlich ist. Ein echter und folgerichtiger realer Humanismus ist nur als gebrochener möglich.

Die Marxische Erwartung der Selbstaufhebung des Kommunismus in die reine Humanität einer ebenso klassen- wie staatlosen Gesellschaft setzt aber einen ungebrochenen Humanismus voraus. Derselbe Marx, dessen anthropologischer Ansatz seine Originalität gegenüber dem deutschen Idealismus darin hat, daß er die Wirklichkeit des radikal Bösen (im Kapitalismus, der das Proletariat verschuldet hat) ernst nimmt, verfällt zuletzt demselben unwirklichen, optimistischen, selbstherrlichen, hybriden und daher utopischen Humanismus, der an die Allmacht der menschlichen Vernunft, die Perfektibilität des Menschen glaubt, und damit das Paradies auf Erden erwartet. Diese Erwartung aber ist nur moderne Wiederholung eines alten Wunschtraumes der abendländischen Menschheit. Es handelt sich um das Schwärmertum, das schon durch den Mund des Joachim von Floris im 12. Jahrhundert sein Verführungslied sang und immer aufs neue von der tausendjährigen Endzeit, vom Dritten Reich, dem Reiche des Geistes tönt.

Genau diesem tödlichen Selbstwiderspruch in der Marxischen Lehre nun aber — und das ist das Verhängnisvolle und zugleich wieder die unheilbare Hybris des wirklichen Menschen so erbarmungslos Erhellende —, gerade dieser theoretischen Schwäche hat die durch Marx geweckte Bewegung ihre stärkste praktische Kraft entnommen. Denn was die Massen, zunächst im Abendlande, dann in der ganzen, auch der farbigen Welt hinter die rote Fahne rief, das war das Versprechen und die Erwartung des irdischen Paradieses. Aber dies ist Schwärmertum, und das hat in der Geschichte immer nur Unheil angerichtet und Unordnung gebracht.

Diese schwärmerische Erwartung eines göttlichen Endzustandes, in den das Zwischenreich des kommunistischen Antichrist sich von selbst aufheben werde, ist bei Marx sogar von Anfang an da. Seine letzten Dinge sind schon im ersten Ansatz, dem stillschweigenden a priori auch dieses überkritischen Denkers gesetzt: nämlich in dem Idealbilde vom Menschen, an welchem seine Selbstentfremdung und Selbstverwirklichung abgelesen sind, und unter dessen heimlicher Herrschaft der vermeintliche kritische Realist „Idealist“ war, so vermessen wie nur einer von denen, die er unter diesem Namen bekämpfte.

Der humanistische Sozialismus, wenn er wirklich und ganz realer Hu-

manismus sein will, wie Marx das meinte, muß sich von dieser Selbsttäuschung, dem verhängnisvollen A und O aller Marxismen, reinigen und der Irrlehre von der Perfektibilität des Menschen abschwören um der Wahrheit willen, daß der wirkliche Mensch gebrechlich ist. Nur als gebrochener Humanismus wird er realer Humanismus sein können, und das wird er werden, wenn er den allzu sicheren Schwung seines Zukunftsglaubens bricht, nicht um zu verzichten, sondern nur um sich nicht zu vermessen.

Dazu kann ihm aber niemand besser verhelfen als der originale Humanismus Platons. Denn Platon hat sich hartnäckig der Versuchung widersetzt, den Teufel durch Beelzebub auszutreiben. Er wollte lieber mit seinem ganzen Lebenswerk scheitern, als die Gewalt des Bösen durch die Bosheit der Gewalt zu bekämpfen. Weil er als der wirkliche Kenner des Menschen den hybriden Idealismus als die edelste Verlockung des Menschen durchschaut hatte, lehrte er (im 7. Brief z. B.) daß, „wer das unverdeckte Wesen des Guten bis zur höchsten Möglichkeit lernen wolle, das Wahre und das Falsche, das Gute und das Böse in einem lernen müsse". Erinnern wir uns aber, daß das unverdeckte Wesen des Guten die Idee ist, so erkennen wir, daß dieser erste und entschlossenste Idealist deswegen humanistischer Realist war, weil er das Heil des immer gebrechlichen Menschen an die Transzendenz band.

Ermöglicht wurde ihm diese schwierige Leistung, weil das ihm überlieferte Welt- und Menschenbild, wie es, im Mythos zuerst entworfen, von allen echtbürtigen Griechen immer wieder erneuert wurde, als tragisches empfangen war. Daß weder die Renaissance noch der Neuhumanismus diesen Todesschatten im leuchtenden Griechenbilde bemerkte, ist das Verhängnis, unter dem der deutsche Idealismus steht und mit ihm sein Schüler und Gegner Marx.

Hier darf, obwohl es nicht unmittelbar zum Thema gehört, nicht verschwiegen werden: Das Abendland hat noch ein zweites Bild des Menschen und seiner Welt hervorgebracht, in welchem der Schatten da ist. Wir meinen die christliche Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen, die im Abfall verbrochen wurde. So wenig wie der um die tragische Schuldhaftigkeit das Daseins wissende Grieche, berauscht sich der Christ an einer unbedingten Perfektibilität, sondern nimmt die Fragilität des Menschen und seiner Welt in ihrer ganzen Heillosigkeit für wahr. Ein realer Humanismus im modernen Abendlande hat also bei geschichtlicher Selbstbesinnung die Wahl zwischen dem Bilde des Oidipus und dem des

Adam. Aber das Bild, das für Marx maßgebend war, ist das des Titaniden Prometheus. Für Platon hätte dieses Bild als die verwegenste Ausgeburt eines Mythos atheos keinen Stand gehabt, weil ihm der Grund fehlte, auf dem allein der Mensch überhaupt standhalten könne. Und hier tut sich nun der Abgrund zwischen Platonismus und Marxismus auf. Wir erinnern nochmals ihr gemeinsames hellenisch-abendländisches Anliegen: Beide berufen die Philosophie zur Veränderung der Wirklichkeit; beide also verlassen sich auf die befreiende Macht der Wahrheit und die Kraft des Menschen zur Freiheit durch die Wahrheit. Beiden auch birgt sich die Wahrheit im Sein und entbirgt sich ins Bewußtsein.

Indes — und erst in diesem letzten Grunde, hier aber entschieden, scheiden sie sich von einander: Platon gründet das Menschsein im göttlichen Sein. Dessen muß das Bewußtsein teilhaftig werden, wenn es wahr sein will, was es also nur als Seinsbewußtsein werden kann. Gott ist das Maß aller Dinge, und nur im Vernehmen des göttlichen Seins (wonach es die verwandte Seele deswegen drängt, weil sie, im Ungenügen an der Welt der Trugbilder, sich der Urbilder ihres göttlichen Ursprungs wiedererinnert) kann der Mensch frei werden von aller Selbsttäuschung zur richtigen Ordnung seiner selbst und der Welt. Der Königsweg zu dieser Selbstverwirklichung ist die Philosophie des transzendenten Idealismus.

Marx stellt das Menschsein auf sich selbst. Seiner selbst also muß das Bewußtsein habhaft werden, wenn es wahr werden will, was es also nur als Selbstbewußtsein sein kann. Der Mensch ist das Maß aller Dinge, und in der Verwirklichung des wahren Menschseins (wozu es den Menschen deswegen treibt, weil er, unter dem unmenschlichen Druck der von ihm selbstverschuldeten Zustände, seiner Selbstentfremdung inne wird) kann der Mensch sich frei machen von aller Selbstunterjochung zur richtigen Ordnung seiner selbst und seiner Welt. Der Weg zu dieser Selbstverwirklichung ist die „kritische“ Philosophie des historischen Materialismus.

Die Thesen wurden in so strengen Gegensätzen gebildet, um zweierlei ins Auge springen zu lassen. Einmal die immer wieder von uns betonte durchgehende Übereinstimmung der beiden Denker im humanistischen Leitgedanken, dem Glauben an den Beruf des homo sapiens, sich zum humo humanus „auszugestalten“. Zweitens aber das erstaunliche Versagen des Modernen vor der entscheidenden humanistischen Anstrengung. Daß nämlich Marx das letzte Glied in seiner Gedankenreihe, wodurch sie sich erst zum Ring geschlossen haben würde, nicht vermißt hat; die Frage nach dem wirklichen letzten Grunde des Ungenügens, das der

Mensch an sich selbst und seinen selbstgeschaffenen Zuständen erleidet, die Frage, heißt das, nach der Herkunft des Bildes vom „wahren“ Menschsein. Hätte Marx diese Lücke bemerkt, diese Frage gestellt, so hätte er im Leiden des Menschen an sich selbst zugleich mit seinem Glanz sein Elend und in diesem unaufhebbaren, weil angeborenen Widerspruch, dem Widerspruch, der seine Natur ist, seine ganze Wirklichkeit als eine tragische erfassen können und zwar mit Hilfe einer rein „kritischen“ Philosophie. Dann wäre er vor der Illusion bewahrt geblieben, als könne der Mensch seines Elendes, als eines lediglich selbstverschuldeten Zustandes ganz mächtig werden, als habe er sein wahres Sein in der absoluten Freiheit und nicht in der ohnmächtigen Macht, der mächtigen Ohnmacht seines Menschseins. Hätte Marx aber diese wirkliche Verfassung des Menschen als eine sich selbst unlösbare Rätselhaftigkeit durchschaut, so hätte er als „kritischer“ Philosoph nie zwar vom platonischen Eros sich in die Transzendenz der Ideenwelt hinüberreißen lassen können, das Transzendieren im Menschen jedoch hätte er für wahr halten und — nicht freilich mit dem metaphysischen Sein Gottes, wohl aber mit dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen rechnen müssen.
So aber führt er das experimentum suae medietatis unbeirrt durch und endet — in der Utopie. Denn so sieht doch das Paradies aus, das Marx dem Menschen verspricht, wenn der nur die Ketten zerreißt, in die er sich selbst verstrickt hat und die seine einzigen Bindungen sind. Das wirklich mögliche Glück Platons aber, die eudaimonia, wird uns zuteil, wenn wir gehorsam unsere Urbindung an das Sein der Transzendenz wiederherstellen.
Der fundamentale Irrtum des marxistischen Denkens steckt in seinem allzuplatten Seinsbegriff; aus ihm heraus hat er das Gebäude des historischen Materialismus mit seinen Lasten und Diensten von Sein und Bewußtsein konstruiert. Hier begreifen wir, weswegen der Weg dieses glühenden und scharfsinnigen Humanisten durch die Nacht der Entmenschung von einem bestimmten Wendepunkte an sich als Irrweg ins Unmenschliche erweisen und in die große Täuschung geraten mußte. Das Licht, das er sich für sein Unternehmen aufgesteckt hatte, war ein Irrlicht.
Aber die Verirrung, in die er sich bringt, ist eine tragische. Denn nicht in Frevel und Übermut hatte dieser moderne Prometheus sich verstiegen, sondern in der Not einer Nacht, der die ewigen Sterne, der griechische und der christliche, verblaßt waren. So zeugt auch dieser Häretiker des

Abendlandes, da er nicht vom Unglauben, sondern von Irrglauben getrieben ist, noch stärker von der abendländischen Wahrheit als die satten Besitzer des entleerten und vertanen Wahren, gegen die er mit heiligem Recht und geschichtlicher Notwendigkeit aufstand. So bestätigt sich unsere Behauptung, daß er die einzige ernste Anstrengung zur Erneuerung des humanistischen Prinzips in der modernen Welt der Maschine, des Geldes und des gefesselten Prometheus bedeutet.

Wenn demnach, wie gesagt, ein realer Humanismus heute erkennen muß, daß er bei geschichtlicher Selbstbesinnung zu wählen hat zwischen dem Bilde des Oidipus und dem des Adam, so dürfen wir, über dem ecce homo, das von den Stufen des Königspalastes in Theben und von Golgatha her durch die Jahrtausende das Abendland an die Ohnmacht des Menschen erinnert, nicht das verzweifelte Ächzen überhören, mit dem sich der moderne Prometheus in seinen selbstgeschmiedeten Ketten aufbäumt. Aus den Unmenschlichkeiten unserer Welt können wir uns nicht einfach unter das griechische oder das christliche Bild flüchten. Wollen uns diese Leidensbilder doch auch nicht nur tröstende Schutzbilder, sondern vor allem beunruhigende Mahnmale sein und uns auf das Elend des Menschseins heute, hier und jetzt hinweisen.

Und so genügt es nicht, das eine oder das andere dieser alten, ewig wahren Bilder des wirklichen Menschen nur wiederherzustellen. Jeder Versuch der Art würde nur eine neue Entfremdung zwischen den humanen Oasen der Kirche oder der Bildung und den Wüsten des Massendaseins aufreißen. Tragische oder christliche Humanisten in unserer Zeit, die das Anliegen des Sozialismus kalt ließe, müßten derselben Schuld bloß werden wie die ideologischen Humanisten und die bürgerlichen Christen des 19. Jahrhunderts. Denn die Diremption von Wirklichkeit und Philosophie damals hatte ihren Grund ja doch in einer Diremption der Menschen, der Kluft zwischen der Masse des Proletariats und den Kreisen der Gebildeten oder der Kirchlichen. Diese Wenigen hatten sich ihr humanes Leben nur dadurch zu bewahren verstanden, daß sie sich vor dem unhumanen Dasein der Vielen verschlossen. Dadurch verrieten sie in Idyllen humaner Scheinexistenz ihre eigenste Idee, die christliche wie die humanistische. Damit jedoch untergruben sie zugleich die eigene humane Existenz.

Denn es ist nicht nur unverantwortlich, wenn die wenigen, um Menschen bleiben zu können, die vielen unbekümmert in der Entmenschung belassen, es ist auf die Dauer unmöglich. Die Wahrheit ist immer unteilbar

und bleibt nur als die eine und ganze für alle Wirklichkeit; und das Falsche und Böse ruht auch seinerseits nicht, bis es alles überwuchert hat. Die Philosophie heilt niemanden, wenn sie sich nicht für das Heil aller verantwortlich weiß; und auch wo sie nur die wenigen unmittelbar ansprechen kann, muß sie alle meinen.

Der humanistische Sozialismus will ja keineswegs „vom Talent usw. abstrahieren", sondern als realer Humanismus nimmt er die Unterschiede der Menschen als wirklich und die Rangordnung in der Menschenwelt als notwendig an. Aber die noch so verschiedenen einzelnen bleiben ihm alle Menschen, und das Ganze mit seinen Stufen und Schichten ist ihm die eine Gesellschaft, in der jeder der Hüter jedes Bruders ist.

Halten wir an diesem Welt- und Menschenbilde des ursprünglichen Sozialismus, wie er beim jungen Marx gemeint war, fest, dann dürfen wir Spencers düstere Voraussage so umdeuten: Der Sozialismus muß kommen und er wird kommen. Aber er wird das wirklich mögliche Glück für die Menschheit bedeuten. Denn es wird auf die Dauer und in Wirklichkeit keinen Mann mehr geben, der tun kann, was er will, wenn nicht alle das können dürfen. Es wird keiner zu sich selber frei bleiben, wenn nicht alle die Freiheit erhalten, wieder Menschen zu werden.

Allein im Bunde mit dem Sozialismus kann der Humanismus als das schöpferische Prinzip des Abendlandes wieder wirklich und wirksam werden. Denn die Zukunft unserer Kultur hängt von der Humanisierung der Massen ab, und die ist nur in einer humanen Ordnung der ökonomisch-sozialen Verhältnisse möglich.

Allein im Bunde mit dem Humanismus kann somit auch der Sozialismus als das Ordnungsprinzip der modernen Welt schöpferisch werden. Er darf also die Welt nur verändern wollen, um den Menschen zu befreien, d. h. er muß sich, im Sinne des jungen Marx, als Sozialismus der Freiheit verstehen.

Freilich — und das ist unter gar keinen Umständen zu vergessen — werden die beiden Mächte nur dann ihr Maß finden und also heilsam sein, wenn sie, Humanismus wie Sozialismus, sich der Gebrechlichkeit des Menschen und der Zerbrechlichkeit seiner Welt ständig bewußt bleiben, wenn also der sozialistische Humanismus unserer Zeit, sei es als tragisch, sei es als christlich gebrochener, realer Humanismus wird.

Die ganze Fülle der abendländischen Geschichte freilich dürfte nur von neuem fruchtbar werden, wenn die zwei abendländischen Grundtöne, der griechische und der christliche, die im lebendigen Einverständnis des

Gegensatzes stehen, mit dem neuen sozialistischen zu einem Dreiklang zusammenschwingen wollten, der als solcher den ganzen Reichtum von Harmonien und Disharmonien einer modernen humanen Symphonie des Abendlandes aufbauen könnte.

Aber das ist keine Frage mehr an die Philosophie, sondern eine Sache des Glaubens und der Hoffnung.

# ERKENNTNIS
# UND
# BEKENNTNIS

*Schriften zur geistigen Situation der Gegenwart*

**Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung haben den Bestand und die Entwicklung der Welt entsprechend verändert, ohne aber in ihrem wesentlichen Gehalt über den Kreis der Fachwissenschaftler hinaus Allgemeingut der geistig interessierten Kreise zu werden. So entstand die Kluft zwischen jenen Wissenschaftlern, die um die Erkenntnis bemüht waren, und jenen, die sich zum Bekenntnis verpflichtet fühlen. Die neue Schriftenreihe will die Brücke schlagen, die für den geistigen Neuaufbau notwendiger als jemals geworden ist. Namhafte Männer aus den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft haben bereits Beiträge zur Verfügung gestellt, die sich nicht nur an den engen Kreis der Fachleute, sondern an alle geistig interessierten Leser wenden.**

GLEICHZEITIG SIND ERSCHIENEN:

*Prof. Dr. Max Wundt, Tübingen*

## HEGELS LOGIK UND DIE MODERNE PHYSIK

*Prof. Dr. Heinrich Siedentopf, Heidenheim*

## DIE PHYSIKALISCHE ERFORSCHUNG DES WELTALLS



WESTDEUTSCHER VERLAG · KÖLN UND OPLADEN

*Von Heinrich Weinstock ist erschienen:*

Antike Bildungsideale
**Berlin 1925, Weidmann**

*

Sophokles
**Leipzig 1931, Teubner**
**3. überarbeitete Auflage Wuppertal 1948, Marées-Verlag**

*

Polis
**Berlin 1934, Die Runde (1935 verboten)**

*

Die höhere Schule im deutschen Volksstaat
**Berlin 1935, Die Runde (1935 verboten)**

*

Platonische Rechenschaft
**Berlin 1936, Die Runde**

*

Thukydides, Der große Krieg
**Stuttgart 1938, Kröner**

*

Sallust, Das Jahrhundert der Revolution
**Stuttgart 1939, Kröner**

*

Sophokles, Die Tragödien
**Stuttgart 1941, Kröner**

*

Die abendländische Ordnung
der deutschen Bildungsanstalten
**Stuttgart 1947, Klett**

*

Platon, Die Briefe
**Stuttgart 1947, Kröner**